

Bernard Williams o filozofiji i povijesti

Grgić, Filip

Source / Izvornik: **Bernard Williams: Smisao prošlosti: ogledi o povijesti filozofije, 2015, 465 - 482**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:724674>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2025-01-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

BERNARD WILLIAMS O FILOZOFIJI I POVIJESTI

„Analitički filozof s dušom humanista“ – tako je Bernard Williams (1929–2003) okarakteriziran u prikazu njegove posljednje za života objavljene knjige *Istina i istinoljublje: ogled o genealogiji*.¹ Koliko god taj opis zvučao pomalo grubo i nepravедno prema analitičkim filozofima – ta ne može ih se baš samo tako isključiti iz skupine „humanista“, što god označavali tim izrazom – on je zapravo sasvim točan: Williams je bio analitički filozof, ali takav koji se snažno isticao u odnosu na dominantne tendencije u tome načinu filozofiranja insistirajući na neizdvojivosti filozofije iz korpusa humanističkih disciplina te izražavajući sumnju u samorazumljivost njezina određenja kao nastavka prirodnih znanosti. Dobar sažetak njegovih ukupnih pogleda na filozofiju i njezin položaj u odnosu na humanističke i prirodne znanosti, koji su razvijeni naročito posljednjih godina njegova života, nalazi se u članku „Filozofija kao humanistička disciplina“ iz 2000. godine:

Filozofija bi se trebala riješiti znanstvenih iluzija [...] ona se ne bi smjela ponašati poput proširenja prirodnih znanosti (osim u posebnim slučajevima, u kojima je to ono što ona jest), [...] ona bi trebala sebe poimati kao dio

¹ Usp. C. McGinn, „Isn't It the Truth?“, *The New York Review of Books*, 10. travnja 2003. Sustavan prikaz Williamsove filozofije može se naći u M. J. Jenkins, *Bernard Williams* (Chesham: Acumen, 2006); usp. i zbirke rasprava: A. Thomas (ur.), *Bernard Williams* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); D. Calcut (ur.), *Reading Bernard Williams* (London: Routledge, 2009); U. Heuer i G. Lang (ur.), *Luck, Value, and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

šireg humanističkog pothvata razumijevanja nas samih i naših aktivnosti, a [...] kako bi odgovorila na mnoga svoja pitanja, trebala bi se ravnati prema drugim dijelovima toga pothvata, naročito prema povijesti.²

Koliko god to stajalište bilo jasno i odrješito, ono zapravo počiva na nizu više ili manje složenih zamisli, uključujući, između ostaloga, i zamisli o tome koji je uopće smisao proučavanja povijesti filozofije, a koje se, pored rasprava o konkretnim problemima djela pojedinih mislioca, mogu naći na stranicama ove knjige. *Smisao prošlosti* stoga je važan doprinos razumijevanju kako Williamsova djela tako i današnjeg položaja filozofije. Iako pokriva golemo područje – od najranijeg razdoblja antičke misli do dvadesetog stoljeća – i iako sadrži stilski i tematski dosta raznolike oglede, ta knjiga, sagledamo li je u kontekstu cjeline Williamsova djela, ipak sadrži jednu poruku, koju je on, svojim karakterističnim stilom, sažeo u tvrdnji da je filozofija ono čega povijest filozofije jest povijest.³ Da bismo shvatili zašto ta poruka nije protuslovna i prazna fraza te zašto ju je korisno imati pred očima kojom se god vrstom filozofije bavili, trebali bismo najprije kazati par riječi o tome po čemu se Williamsova misao ističe u odnosu na dominantne struje u anglosaksonskoj filozofiji konca dvadesetog stoljeća.

1.

Williamsova pripadnost pravcu koji se obično naziva analitičkom filozofijom očita je, prije svega, u sadržaju njegova djela. On je ili inaugurirao neke od tema koje su koncem dvadesetog stoljeća došle u središte rasprava filozofa engleskoga govornog područja ili je pak snažno utjecao na oblik koji su poprimile, često u znatnoj mjeri posve mijenjajući naglasak i smjer rasprava. To osobito vrijedi za područje etike, koje je bilo Williamsova glavna preokupacija. U doba kada su filozofi bili itekako zaokupljeni razvijanjem onoga što bi trebala biti najprimjerenija normativna etička ili metaetička teorija, Williams je prilično oštro ustvrdio: „Suvremena filozofija morala pronašla je originalan način da bude dosadna, naime tako

² B. Williams, „Philosophy as a Humanistic Discipline“, u B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ur. A. W. Moore (Princeton: Princeton University Press, 2006), 197.

³ „What Might Philosophy Become?“, u *Philosophy as a Humanistic Discipline*, 212.

da uopće ne raspravlja o moralnim pitanjima.⁴ Razlozi za takvu tvrdnju tiču se kako tada prevladavajućeg stila filozofije morala tako i nesposobnosti dominantnih teorija, kantijanizma i utilitarizma, da zahvate puninu etičkoga života. Obje su te teorije trajna Williamsova meta. Kritiku utilitarizma najpotpunije razrađuje u istoimenom članku iz 1973. godine, prigovarajući mu zbog zanemarivanja stajališta same osobe, njezinih životnih projekata, stavova i emocija, te zbog njezina svođenja isključivo na sredstvo stvaranja povoljnih ishoda.⁵ Jedan od istaknutih primjera nedostatnosti i ograničenosti kantijanskog pristupa nalazimo pak u Williamsovoj raspravi o odnosu morala i slučaja.⁶ Kantijanska etika pretpostavlja da postoji određena vrsta vrijednosti – ono što nazivamo moralnom vrijednošću – koja je u potpunosti imuna na slučaj, odnosno na čimbenike koji se nalaze izvan našeg nadzora. Ona pretpostavlja da je uspješan moralni život, lišen izvanjskih slučajnosti na koje ne možemo utjecati, dostupan svakoj racionalnoj osobi. Williams pokazuje da je pokušaj da se moral shvati kao nešto imuno na slučaj osuđen na neuspjeh i u tu svrhu navodi (slobodno prilagođen) primjer Gauguina. On je napustio svoju obitelj i otišao na Tahiti kako bi se posvetio slikanju. Kako ćemo prosuditi njegov čin, odnosno opravdanje koje bi se za njega moglo dati, ovisi o ishodu: da je doživio neuspjeh, Gauguina bismo prosuđivali drukčije. No u vrijeme kad je donosio svoju odluku Gauguin nije mogao predvidjeti što će se dogoditi: to je bilo posve izvan njegova nadzora. Gauguinov primjer Williams dalje razrađuje u *Smislu povijesti*, u ogledu „Nepodnošljiva patnja“.

Središnja Williamsova etička rasprava je njegova knjiga *Etika i granice filozofije* iz 1985. godine. Kao glavno pitanje koje etika treba razmatrati Williams tamo razumije sokratovsko pitanje „Kako valja živjeti?“, koje treba imati prednost pred kantijanskim „Što je naša dužnost?“ ili utilitarističkim „Kako možemo biti sretni?“. Općenito, ta je knjiga izraz njegova uvjerenja da je antička etika u nekom smislu bolja od moderne: ona je postavljala važnija pitanja i manje je bila obuzeta željom da pomoću nekih reduktivnih teorija nameće racionalnost tamo gdje na njoj ne treba

⁴ *Morality: An Introduction to Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), xvii.

⁵ „A Critique of Utilitarianism“, u J. J. C. Smart i B. Williams (ur.), *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 123–134.

⁶ „Moral Luck“, u B. Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 20–39.

insistirati. Nereflektivno pozivanje na strogu ideju racionalnosti zapravo je glavna manjkavost moderne moralne teorije, i ono ju je, naročito u njezinu kantijanskom obliku, odvelo daleko od društvene i povijesne zbilje. Iako je svijet o kojem su govorili antički etičari nepovratno nestao, neka vrsta proširenja i modifikacije antičke misli možda bi mogla zadovoljiti zahtjeve što ih moderni svijet postavlja pred etičku misao. Boljka moderne etike jest nastojanje da se sve pojednostavi i usustavi u teoriju; no, zapravo, nikakva sustavna etička teorija nije moguća, jer nijedna etička teorija ne može zahvatiti kompleksnost etičkoga života.⁷ Ta se ideja u *Smislu povijesti* razrađuje u ogledu o Sidgwicku, gdje Williams upućuje na jaz između, s jedne strane, zahtjeva etičke teorije kao *teorije* i, s druge, dubine i kompleksnosti dispozicija koje karakteriziraju etičku praksu.

2.

Od sredine pedesetih godina prošlog stoljeća Williams je razvio niz dalekosežnih i utjecajnih stajališta i u drugim područjima: primjerice, zagovarao je neohjumovsko gledište da razlozi za djelovanje mogu biti samo unutarnji, tj. zasnovani na djelatnikovu motivacijskom sklopu;⁸ ozbiljno je uzdrmao dominantan neolokovski psihološki pristup osobnom identitetu;⁹ razvio je fascinantan argument zašto besmrtnost ne može biti dobra za nas;¹⁰ itd. No, da se vratim na temu Williamsa kao analitičkog filozofa, u pozadini je stalno razmišljao o pitanju metode, stila i dosjega filozofije. U članku „Politička filozofija i analitička tradicija“ iz 1980. godine o analitičkoj je filozofiji napisao:

⁷ „Ako postoji nešto takvo kao što je istina o predmetu etike – istina, mogli bismo kazati, o onome etičkom – zašto bismo očekivali da bi ona trebala biti jednostavna? Prije svega, zašto bi ona bila konceptualno jednostavna i koristila se samo jednim ili dvama etičkim pojmovima, kao što su dužnost ili dobro stanje stvari, a ne mnogima? Možda nam je potrebno upravo onoliko pojmova kako bismo je opisali koliko smo iznašli da nam je potrebno, i ništa manje od toga.“ *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), 17.

⁸ „Internal and External Reasons“, u *Moral Luck*, 101–113.

⁹ „Personal Identity and Individuation“, u B. Williams, *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956–1972* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 1–18.

¹⁰ „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality“, u *Problems of the Self*, 82–100.

Svojim insistiranjem, u svojemu najboljem obliku, na vrijednostima nedvosmislenog izričaja i prepoznatljivog argumenta; svojom strpljivošću; nedostatkom prezira prema onome što je uobičajeno; svojom spremnošću na susret s formalnim i prirodnim znanostima; svojom sposobnošću za istinski napredak, koji može biti predmetom diskusije – po svemu tome, a unatoč mnogim svojim [...] ograničenjima, ona ostaje jedina stvarna filozofija koja postoji.¹¹

Ovaj stav Williams nije napustio, ali je postupno počeo uvidati da mu je potrebna duboka kvalifikacija, i to takva da dovodi u pitanje ne samo uobičajeno samorazumijevanje analitičke filozofije nego i položaj i doseg filozofije uopće. On je, prije svega, često isticao svoje odbacivanje distinkcije, ili korisnosti distinkcije, između analitičke i tzv. kontinentalne filozofije. Riječ je, tvrdio je, o neprimjerenu brkanju metodološkoga i geografskoga, kao kad bismo automobile dijelili na japanske i one s pogonom na prednje kotače. K tome, geografska razdjelnica također nije prikladna: analitička filozofija rođena je na europskome kontinentu, a pojedine struje kontinentalne filozofije danas svoj najveći procvat doživljavaju u SAD-u. Naposljetku – što Williams, koliko znam, ne spominje, no što je, po mome mišljenju, najozbiljniji problem – distinkcija između analitičke i kontinentalne filozofije (ili, točnije, njezina pojava) redovito se karakterizira kao povijesna okolnost: kao da se rascjep dogodio negdje početkom dvadesetog stoljeća, kad su pojedini filozofi, ili skupine filozofa, reagirajući na određene, po njihovu mišljenju, besmislene ili barem krajnje beskorisne diskusije koje su se tada vodile u filozofiji, začeli stil filozofiranja koji se razvio u ono što danas nazivamo analitičkom filozofijom. No upravo je insistiranje na tome ono što vodi zbrci. Jer ako se kao glavna obilježja analitičke filozofije shvate osobine navedene u gornjem citatu, onda je teško zaniijekati da su tipični predstavnici analitičke filozofije npr. Aristotel ili Descartes. Čak i ako taj popis malo modificiramo, pa čak i ako ga nadopunimo nekim sadržajnim odrednicama, opet će nam povijest filozofije prije dvadesetog stoljeća ponuditi mnoštvo imena i struja koje u potpunosti zadovoljavaju uvrštavanje u analitičku tradiciju. Ako pak, s druge strane, insistiramo na gornjem (ili nekom sličnom) popisu i istovremeno i dalje insistiramo na povijesnoj karakterizaciji analitičke filozofije kao nečega što se pojavilo u dvadesetom stoljeću, onda ili mora da postoji nešto duboko problematično s poviješću filozofije – u

¹¹ „Political Philosophy and the Analytical Tradition“, u *Philosophy as a Humanistic Discipline*, 168.

kojoj, kako ispada, ne možemo naći te uistinu pohvalne osobine koje je tek u dvadesetom stoljeću nekim čudom usvojio jedan filozofski pravac – ili pak analitička filozofija ima ozbiljan problem sa svojim odnosom prema prethodnoj povijesti discipline kojoj pripada.

U svakom slučaju, obilježja navedena u gornjem citatu, ili neka slična, sigurno se smatraju glavnim vrlinama analitičke filozofije. (Ili pak možemo odustati od insistiranja na distinkciji između analitičke i neanalitičke filozofije, i tvrditi jednostavno da su to obilježja dobre filozofije.) No zašto su to vrline? Ili, možda točnije, zašto se baš *ta* obilježja smatraju vrlinama filozofije, a ne neka druga? Primjerice, sasvim drukčiji popis „kvaliteta velikih filozofa“ možemo pronaći na koncu Williamsova ogleada „Platon: izum filozofije“ u ovoj knjizi: „intelektualna snaga i dubina; zahvaćanje znanosti; osjećaj za ono političko te za ljudsku destruktivnost i kreativnost; široka i plodna mašta; nespremnost da se bude zadovoljan onime što je samo površinski uvjerljivo; te, u neuobičajeno sretnom slučaju, nadarenost velikoga pisca.“¹² No neposredno iznad toga popisa Williams napominje da nema smisla pitati tko je najveći filozof u povijesti, i to zato što ima mnogo različitih načina bavljenja filozofijom. Zabluda analitičke filozofije leži upravo u pretpostavci da postoji samo jedan pravi način bavljenja filozofijom. Jasnoća, preciznost, podložnost racionalnoj kritici itd. – sve su to očite vrline filozofije; no pogrešno je smatrati da te vrline definira samo jedan filozofski stil, i to onaj koji se njeguje u tipičnim radovima analitičke škole.¹³ Ta je zabluda, možemo uočiti, na neki način paralelna zabludi zagovornika određenih etičkih teorija da se kompleksnost etičkoga života može zahvatiti jednim uniformnim skupom pojmova. Kompleksnost svijeta koji se želi objasniti zahtijeva kompleksnost pristupa. Stvar, dakle, nije u tome treba li filozofija biti jasna i precizna; naravno da treba, no standardi jasnoće i preciznosti ne mogu biti oni koji vrijede za prirodne znanosti: u filozofiji će varirati, a koji put te vrline i neće biti dovoljne i bit će potrebne imaginacija i izražajnost koje u prirodnim znanostima ne nalazimo. Nadalje, stvar nije u tome treba li se filozofija koristiti rezultatima znanosti; naravno da treba, no također predstavlja grubo pojednostavnjivanje smatrati da jedine znanosti na koje se filozofija treba oslanjati jesu prirodne.

¹² *Smisao povijesti*, 229.

¹³ Usp. i „What Might Philosophy Become?“, u *Philosophy as a Humanistic Discipline*, 203.

3.

Jedan pristup odgovoru na pitanje zašto bi tome trebalo biti tako može se pronaći u Williamsovoj raspravi o onome što on naziva apsolutnom koncepcijom svijeta, koju je najprije razradio u svojoj knjizi *Descartes: projekt čistog istraživanja* iz 1978, njezine implikacije za etiku prikazao u *Etici i granicama filozofije*, a krajnje implikacije za dosege filozofije izveo u članku „Filozofija kao humanistička disciplina“. Riječ je o koncepciji svijeta kakav je on sam po sebi, neovisno o lokalnim perspektivama istraživača. Apsolutna koncepcija svijeta sigurno je cilj znanosti; no koji bi u tome mogao biti doprinos filozofije? Moglo bi se pretpostaviti, kao što je smatrao npr. Hilary Putnam, da odatle slijedi da za neovisnim filozofskim istraživanjem uopće nema potrebe, ili da filozofija može samo „pokušati anticipirati kako će na koncu izgledati pretpostavljena znanstvena rješenja svih metafizičkih problema“.¹⁴ Williams smatra da je to pogrešan zaključak:

Nije teško vidjeti da se u tome nalazi krupan *non sequitur*. Zašto bi ideja da znanost, i samo znanost, opisuje svijet kakav je sam po sebi, neovisno o perspektivi, značila da ne postoji nikakav neovisan filozofski pothvat? To bi slijedilo samo pod pretpostavkom da ako neovisan filozofski pothvat postoji, njegov je cilj opisati svijet kakav je sam po sebi, neovisno o perspektivi. A zašto bismo to trebali prihvatiti?¹⁵

Filozofski pothvat *nema* za cilj opis svijeta neovisan o perspektivi. Njegov je cilj osmišljavanje i razumijevanje nas samih, i upravo mu je stoga potrebna perspektiva: potrebni su mu „pojmovi i objašnjenja koji su ukorijenjeni u našim više lokalnim praksama, našoj kulturi i našoj povijesti, i oni se ne mogu zamijeniti pojmovima koje bismo mogli dijeliti s nekim sasvim drukčijim istraživačima svijeta“.¹⁶ Opis svijeta kakav je on sam po sebi, čak i ako je moguć, za ostvarenje toga cilja nije naročito kori-

¹⁴ H. Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), x, citirano u Williams, „Philosophy as a Humanistic Discipline“, 184. Za širu raspravu oko apsolutne koncepcije svijeta usp. S. Blackburn, „The Absolute Conception: Putnam vs Williams“, u Callcut (ur.), *Reading Bernard Williams*, 9–23; Jenkins, *Bernard Williams*, 125–133; A. W. Moore, „Realism and the Absolute Conception“, u Thomas (ur.), *Bernard Williams*, 24–46.

¹⁵ „Philosophy as a Humanistic Discipline“, 184.

¹⁶ Isto, 186–187.

stan, jer upravo zato što je lišen perspektive ne može zahvatiti što to znači biti u određenoj situaciji, sada i ovdje. Što je važnije, ne može zahvatiti kontingentnost naše situacije, primjerice činjenicu da imamo upravo one pojmove koje imamo ili da su nam neki pojmovi važni a drugi ne. Stoga filozofski pothvat nije podređen znanstvenome ili manje značajan od nje-ga; jednostavno je drukčiji.

Lokalne prakse, kultura i povijest – to su područja kojima su tradicio-nalno zaokupljene humanističke i društvene discipline, i sada je jasno zašto filozofija u bitnome pripada korpusu humanističkih i društvenih znanosti. No Williams smatra da je ona naročito vezana samo uz jednu humanističku disciplinu, naime povijest, a manje je jasno zašto izdvaja baš nju. Ta zar se ne može kazati da primjerice antropologija, psiholo-gija, sociologija, biologija, ali i neke druge discipline, također zahvaćaju kontingentnost i idiosinkratičnost naše situacije? To se sigurno mora priznati, no povijest, prema Williamsovu mišljenju, zauzima istaknuto mjesto; čak je smatra središnjom humanističkom disciplinom.¹⁷ Filozo-fija je bitno upućena na povijest: pokušaj ahistorijskog objašnjenja naših središnjih preokupacija i problema, koji ne uzima u obzir pitanje kako je uopće došlo do toga da su to naše preokupacije i problemi, nužno će biti ograničen. Odgovor na pitanje zašto je tome tako možda ne treba biti naročito općenit; dovoljno je pogledati naše najvažnije etičke i političke probleme, koji su u središtu Williamsova interesa, da shvatimo da razmi-šljanje o njima mora uključiti i temporalnu dimenziju.¹⁸

Williams se dakle, slijedeći Nietzschea (jednog od filozofa koji su na njega izvršili najdublji utjecaj), zalaže za „historijsko filozofiranje“¹⁹ a najbolji primjer kako ono konkretno izgleda pruža njegova knjiga *Istina i istinoljublje*. U filozofiji nas obično zanima pitanje o tome što je istina, a ponekad i pitanje povijesti pojma istine – ako smatramo da nešto takvo kao što je „povijest pojma“ uopće postoji – ili povijesti njezine definicije.

¹⁷ Isto, 181.

¹⁸ Pokušaj općenitijeg odgovora na pitanje zašto, prema Williamsu, filozofiji treba povijest može se naći u C. Koopman, „Bernard Williams on Philosophy’s Need for History“, *The Review of Metaphysics* 64 (2010), 3–30, koji tvrdi da, prema Williamsu, „povijest pruža jedinstveni pristup *razvojnoj racionalnosti* onoga za što se čini da su neka od naših najčvršćih uvjerenja, kao što je naša sklonost istinolju-blju i naša predanost toleranciji“ (11, moj kurziv).

¹⁹ Usp. „Why Philosophy Needs History“, *London Review of Books*, sv. 24, br. 20, 17. listopada 2002.

No o tim pitanjima Williams ne raspravlja. Zanima ga pitanje o *vrijednosti* istine, koje je na upečatljiv način u prvi plan iznio također Nietzsche, a koje je posebno aktualizirano u drugoj polovici dvadesetog stoljeća pojavom niza, postmodernizmom i srodnim tendencijama inspiriranih, kako ih Williams naziva, „poricatelja“ istine i njezine vrijednosti. Vrijednost istine očituje se u njezinim vrlinama, iskrenosti (vrlini govorenja drugima ono što se vjeruje) i točnosti (vrlini pažljivog istraživanja i prosuđivanja vjerovanja prije nego što se na njega pristane). Zašto mi uopće cijenimo istinoljublje, iskrenost, točnost i srodne dispozicije, i što točno pritom cijenimo? Prema ideji „historijskog filozofiranja“, puka refleksija o tim pitanjima neće nas odvesti daleko. Ono što je potrebno jest odgovor na pitanje kako su te dispozicije postale naše i kako je uopće došlo do toga da one znače to što znače. Potrebna je, dakle, povijest, no budući da se stvarna povijest u ovom slučaju sigurno ne može ispričati, na njezino mjesto dolazi *genealogija* (još jedna ničeanska ideja), „pripovijest koja neki kulturni fenomen pokušava objasniti tako što objašnjava način na koji je on nastao, ili na koji je mogao nastati, ili na koji bi se moglo zamisliti da je nastao“.²⁰ Tako shvaćena genealogija – koja se zasniva, između ostaloga, na hipotezama „prirodnog stanja“ ili „izvornog položaja“ u političkoj filozofiji – u *Istini i istinoljublju* je moćno sredstvo da se objasne neke važne stvari o vrijednosti istine koje nije moguće objasniti ahistorijskom refleksijom. Primjerice, Williams smatra da dispozicije vezane uz istinu nisu funkcionalne ili instrumentalne. Ipak, prilikom njihova objašnjavanja na neki se način moramo koristiti funkcijom koju im možemo pripisati. Takvu nam vrstu objašnjenja omogućava upravo fiktivna genealogija, jer ona fenomen koji nije funkcionalan može prikazati kao da jest.

4.

Prethodna razmatranja možda pružaju neku grubu sliku o tome zašto je, prema Williamsu, filozofiji potrebna povijest. No ona ne objašnjavaju zašto bi filozofiji bila potrebna *njezina* povijest, a Williams ne samo da smatra da filozofiji jest potrebna njezina povijest nego čak i tvrdi, kao što sam napomenuo, da je filozofija ono čega povijest filozofije jest povijest.

²⁰ *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 20.

Postoje dva smisla u kojima možemo tvrditi da filozofiji *ne* treba njezina povijest. Prvo, tu tvrdnju možemo uzeti doslovno, to jest smatrati da je filozofiji njezina povijest potrebna onoliko koliko je i matematici potrebna njezina. Williams tu pretpostavku ne uzima ozbiljno. Smatra da je ona odraz raširenog scijentizma u filozofiji protiv kojeg, kako smo vidjeli, žustro argumentira, i ne uzima u obzir mogućnost da nijekanje važnosti povijesti filozofije ne mora imati baš nikakve veze s idejom da filozofiju treba što više približiti prirodnim znanostima.²¹ Drugi smisao u kojem možemo tvrditi da filozofiji nije potrebna njezina povijest suptilniji je: možemo tvrditi da joj je potrebna samo pod uvjetom da zanemarimo činjenicu da je riječ o povijesti te je shvatimo kao našu, današnju filozofiju. Drugim riječima, možemo tvrditi da misliocima prošlosti trebamo pristupati koristeći se *našim* pojmovima, idejama i argumentima i da je njihova vrijednost isključivo u značenju koje oni imaju za nas danas.

Ovaj potonji prijedlog – instrumentalistički, anakronistički ili prezentistički, kako bismo ga mogli nazvati – Williams također odbacuje, iz jednostavnog razloga što nije jasno zašto bismo takvu vrstu aktivnosti uopće mogli zvati proučavanjem *povijesti* filozofije.²² I uistinu, možemo se složiti s time da proučavanje mislilaca iz prošlosti isključivo iz naše perspektive i na temelju našega pojmovnog i logičkog aparata, isključivo radi razumijevanja naših problema i preokupacija, predstavlja legitiman način bavljenja filozofijom, ali ne prihvaćati da se to može nazivati poviješću. Iako nam se čini da se filozofijom možemo baviti i historijski i ahistorijski, ili problemski, postoji zapravo samo ahistorijski pristup, jer ono što radimo kad mislimo da se bavimo filozofijom na historijski način zapravo je samo bavljenje filozofije na naš način, bavljenje našom filozofijom. Nema nikakve razlike, primjerice, bavimo li se etikom s Aristotelom – da posudim naslov jedne od najsuptilnijih knjiga o antičkoj filozofiji napisanih posljednjih desetljeća²³ – ili etikom s Bernardom Williamsom ili pak

²¹ Jonathan Barnes je primjer povjesničara filozofije koji nema nikakve veze sa scijentizmom a koji ipak može tvrditi sljedeće: „Ja zapravo ne mislim da postoji ikakva posebna veza između filozofije i njezine povijesti, ikakva veza koja ne povezuje kemiju ili geologiju s njihovim povijestima.“ J. Barnes, „Philosophy Within Quotation Marks?“, u J. Barnes, *Method and Metaphysics: Essays in Ancient Philosophy I*, ur. M. Bonelli (Oxford: Clarendon Press, 2011), 42. No Barnes je zastupao i drukčija gledišta.

²² Usp. *Smisao povijesti*, 315.

²³ S. Broadie, *Ethics with Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

s posljednjim sveskom časopisa *Ethics* na stolu – u svakom od tih slučajeva naši su pojmovi i argumenti te naše preokupacije isti, i ono čime se bavimo jednostavno je etika. Naposljetku, mogli bismo čak pretpostaviti da *jedini* legitiman način bavljenja filozofijom jest bavljenje poviješću filozofije; čak i u tom slučaju, usvojimo li instrumentalistički pristup, jedina stvar kojom se bavimo jest filozofija, i čini se da nismo ostavili nikakav prostor za neku neovisnu disciplinu povijesti filozofije kao disciplinu ili aktivnost koja bi se razlikovala od filozofije kao takve.

Takav pristup povijesti filozofije osobito se njegovao u Oxfordu sredinom prošlog stoljeća, i Williamsova reakcija na njega zapravo je reakcija na dominantan okvir unutar kojeg se i sam obrazovao. (U ovoj knjizi o tome govore Uvod Mylesa Burnyeata te sam Williams u prilogu o Collingwoodu.) No što postaviti na njegovo mjesto? Možemo smatrati da povijest filozofije nema instrumentalnu, nego intrinzičnu vrijednost, i da ju je vrijedno proučavati zbog nje same. Prema takvu, antikvarnom pristupu, prošlost nam je zanimljiva onakva kakva je bila, neovisno o onome što bismo mi danas u njoj mogli smatrati vrijednim, i kada pristupamo filozofu iz prošlosti, moramo paziti da mu ne pripišemo stavove i argumente koje on nije zastupao ili nije mogao zastupati.²⁴ No i taj pristup Williams odbacuje, opet iz jednostavnog razloga, naime zato što nije jasno zašto bismo takvu vrstu aktivnosti uopće mogli zvati filozofijom.

Potrebna nam je, dakle, povijest filozofije koja je i povijest i filozofija, a u vezi s njom možemo postaviti dva pitanja: prvo, po čemu se ona razlikuje od, s jedne strane, aktivnosti koja je samo povijest te, s druge, od aktivnosti koja je samo filozofija; i, drugo, zašto nam je ona potrebna. Razmotrit ću redom svako od tih dvaju pitanja, kako bih ukazao na neke probleme s Williamsovim stajalištem.

Što se tiče prvog pitanja, u knjizi *Descartes* te u članku „Descartes i historiografija filozofije“ u ovoj knjizi povijest filozofije za kakvu se zalaže Williams razlikuje od onoga što naziva poviješću ideja.²⁵ Te dvije disci-

²⁴ Izraze „prezentizam“ i „antikvarijanizam“ preuzimam iz M. Kremer, „What is the Good of Philosophical History?“, u E. H. Reck (ur.), *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013). Kremer smatra da je Williamsova zamisao povijesti filozofije (ili, kako je on naziva, filozofske povijesti) nadmoćna i prezentizmu i antikvarijanizmu. Dolje ću tvrditi, međutim, da je Williamsova ideja samo varijanta prezentizma.

²⁵ Usp. *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (London: Penguin Books, 1978, 9–10); *Šmisao povijesti*, 313–314.

pline ili aktivnosti razlikuju se po žanrovima kojima pripadaju i rezultatima koje polučuju – povijest filozofije je u prvom redu filozofija a tek onda povijest, dok je s poviješću ideja obrnuto – no glavna se razlika zapravo, kako tvrdi, sastoji u činjenici što postavljaju različite vrste pitanja: povijest filozofije o nekom djelu pita „Što ono znači?“, dok povijest ideja pita „Što je ono značilo?“. Dakle, povjesničar filozofije će, raspravljajući o, primjerice, Platonovu *Teetetu* pitati „Što znači tvrditi da je znanje opažanje?“ (to je prva definicija znanja koju u dijalogu predlaže Teetet), dok će povjesničar ideja pitati „Što je značilo tvrditi da je znanje opažanje?“ Na prvi pogled, razlika je jasna. Ako naše pitanje glasi „Što znači tvrditi da je znanje opažanje?“, onda ono što nas zapravo zanima jest pojam znanja i njegov odnos prema pojmu opažanja. Naravno, zanima nas i Platon, ali samo utoliko što je on taj koji postavlja to pitanje, i što je on taj koji iznosi neke argumente u prilog tvrdnji da znanje nije opažanje. Ako smatramo, poput Platona, da znanje nije opažanje, onda će nas njegovi argumenti zanimati utoliko što su možda važni za neke argumente koje i sami imamo ili utoliko što smatramo da su neki njegovi argumenti pogrešni te ih treba ispraviti. Ako pak smatramo da znanje jest opažanje, onda će nas *Teetet* možda zanimati zato što želimo pokazati da su Platonovi argumenti pogrešni, ali važni. Naposljetku, ako nas jednostavno zanima pitanje je li znanje isto što i opažanje, i ako o tome nemamo neko određeno mišljenje, možemo proučavati *Teetet* kako bismo iznašli koji se argumenti mogu ponuditi u vezi s tim pitanjem.

Stvari, međutim, postaju manje jasne kad je riječ o pitanju „Što je značilo tvrditi da je znanje opažanje?“ Po svojoj prilici, u tom slučaju razmatrat ćemo sljedeća pitanja: što je značilo za *epistēmē* tvrditi da je *aisthēsis*? Što bi Protagorini ili Heraklitovi sljedbenici kazali o gledištu da *epistēmē* jest *aisthēsis*? Koje je mjesto *Teeteta* unutar Platonova korpusa i, uzme li se u obzir standardna kronologija Platonovih spisa, zašto se u tome dijalogu ne spominje teorija ideja? Ili se možda spominje? Kako su *Teetet* shvaćali Aristotel i kasniji filozofi? itd.

No nipošto nije jasno zašto bi ikoje od tih pitanja spadalo u navodnu disciplinu povijesti ideja, a ne u povijest filozofije. Nije jasno, prije svega, zašto bismo pitanja „Što to znači?“ i „Što je to značilo?“ smatrali dvama različitim pitanjima. Možda bi bilo točnije kazati da je pitanje „Što je to značilo?“ *dio* pitanja „Što to znači?“ Jer dio odgovora na pitanje „Što znači kazati da je znanje opažanje“ može biti odgovor na pitanje „Što je značilo kazati da *epistēmē* jest *aisthēsis*?“ Isto tako, razmišljamo li, ahistorijski, o

metafizičkim implikacijama poistovjećivanja znanja i opažanja, možemo, baš poput Sokrata i Teeteta u dijalogu, naići na neke u širem smislu heraklitovske zamisli. Ne kažem da se pitanje „Što to znači?“ mora shvatiti kao istovjetno pitanju „Što je to značilo?“ ili da ga mora uključivati. Ovo pitanje bilo je Williamsovo gledište, barem što se tiče etičkih i političkih pojmova, i važna je sastavnica njegove koncepcije historijskog filozofiranja kako je gore opisana. Stvar je u tome što će većina ozbiljnog rada iz povijesti filozofije, kako Williams shvaća tu aktivnost, uključivati razmatranja koja bi on nazvao poviješću ideja, i to je jasno vidljivo u ogledima u ovoj knjizi. Ono što tvrdim samo je to da *ako* povijest filozofije nastoji odgovoriti na pitanje „Što to znači?“, onda nije jasno kako identificirati povijest ideja kao nešto različito i neovisno o povijesti filozofije, i to na način na koji *možemo*, primjerice, povijest matematike identificirati kao nešto različito i neovisno o matematici.²⁶

Možda bi bilo najprimjerenije kazati da je ono što Williams naziva poviješću filozofije zapravo anakronistička ili prezentistička povijest filozofije dopunjena, gdje je potrebno, poviješću, odnosno poviješću ideja. Uistinu, to je zaključak koji se nameće i razmotrimo li vrstu argumentacije koju nalazimo u knjizi o Descartesu, ali i izričit Williamsov opis onoga što radi u toj knjizi, s obzirom na to da kaže kako ta knjiga „preferira smjer racionalne rekonstrukcije Descartesove misli, pri čemu se racionalnost konstrukcije u bitnome i neskriveno poimlje u suvremenom stilu.“²⁷ Mislim da se isti zaključak može izvesti i za dobar dio ogleada sakupljenih u ovoj knjizi, prije svega onih o Aristotelu, Nietzscheu i Wittgensteinu. No problem je u tome što ono što Williams želi nije niti prezentistička povijest filozofije a niti prezentistička povijest filozofije dopunjena povijesnim vrstama razmatranja. Jer iako se te dvije vrste aktivnosti u načelu ne mogu odvojiti jedna od druge, ipak, kako tvrdi, „vrste senzibilnosti koje su [za njih] potrebne [...] nužno će polučiti djelomično *nespojive* proizvode.“²⁸ Drugim riječima, ipak ostaje nejasno kako je moguća aktivnost koja je i povijest i filozofija u Williamsovu smislu riječi, i čini mi se da ono što Williams nudi u svojim povijesnofilozofskim ogledima nije ništa drugo nego prezentistička povijest filozofije dopunjena velikim

²⁶ O nekim daljnjim problemima s Williamsovom koncepcijom povijesti ideja usp. M. Rosen, „The History of Ideas as Philosophy and History“, *History of Political Thought* 32 (2011), 691–720.

²⁷ *Descartes*, 10.

²⁸ „Descartes i historiografija filozofije“, u *Smisao povijesti*, 313–314, moj kurziv.

osjećajem – te, naravno, potrebnim znanjem – za povijesne detalje. No ne vidim zašto bi nam nešto ambicioznije od toga uopće i bilo potrebno.

5.

Da bismo uvidjeli dodatni razlog zašto bi Williamsovu koncepciju povijesti filozofije bilo najbolje karakterizirati na taj način, osvrnimo se na drugo pitanje što smo ga spomenuli: zašto nam je povijest filozofije potrebna? U ogledu „Descartes i historiografija filozofije“ Williams uviđa nedostatke prezentističkog pristupa povijesti, iako svoju raniju poziciju, zastupanu u knjizi o Descartesu, ne povezuje s tim pristupom. Osnovni problem s prezentizmom je u tome što on ne ostvaruje *distancu* u odnosu na sadašnjost koja je potrebna da bismo uopće mogli govoriti o povijesti:

Mogli bismo pretpostaviti da se smisao bilo koje povijesti sastoji u tome da se postigne neka distanca od sadašnjosti, koja nam može pomoći da tu sadašnjost razumijemo. Ekstremniji oblici analitičke povijesti filozofije posvetili su se tome da u potpunosti uklone tu distancu te su time izgubili pravo da ih nazivamo bilo kakvim smislenim oblikom povijesne aktivnosti. U tim ekstremnim oblicima analitička povijest filozofije svoje postojanje duguje samo činjenici da se u silabusu javlja nešto što se naziva „povijest filozofije“, što ona onda ispunjava nekom filozofskom aktivnošću. [...] Kako bi opravdala svoje postojanje, [povijest filozofije] mora održavati povijesnu distancu u odnosu na sadašnjost, i to mora činiti tako da održi i svoj identitet kao filozofije. Upravo u toj mjeri ona može biti korisna, jer upravo nam u toj mjeri može pomoći da se koristimo idejama prošlosti kako bismo razumjeli vlastite ideje.²⁹

Povijesnost se, dakle, osigurava stvaranjem distance, a distanca stvara čudnovatost:

Ono što sam [...] nazvao „povijest filozofije“ bitno je za svaku aktivnost koja želi dati neki filozofski smisao povijesnom načinu pisanja o filozofiji. Taj se smisao može prvenstveno naći u mogućnosti da filozofija prošlosti bude vremenu neprimjerena te da pomaže da se ono što je u našim pretpostavkama poznato učini čudnim.³⁰

²⁹ Isto, 315.

³⁰ Isto, 320; usp. i „Ogled o Collingwoodu“, u *Smisao povijesti*, 408.

Prema tome, smisao bavljenja poviješću filozofije jest u demonstriranju činjenice da je filozofija prošlosti neprimjerena današnjem vremenu. Time što je vremenu neprimjerena – to je još jedna ničeanska ideja –³¹ filozofija prošlosti ono što je u našim današnjim pretpostavkama poznato čini čudnim te nam time omogućuje da bolje razumijemo našu današnju situaciju, preokupacije i probleme.

Vratimo se našem ranijem jednostavnom primjeru, Platonovu *Teetetu*, kako bismo vidjeli što takav pristup implicira. Zanima nas pojam znanja i čitamo *Teetet* kao jedan od najdubljih pokušaja filozofije prošlosti da nam dade odgovor na pitanje o tome što je znanje. U *Teetetu* nam mnoge stvari izgledaju poznate i sukladne našim pretpostavkama. Koje će nam stvari izgledati poznato ovisi, naravno, o našem obrazovanju, filozofskim sklonostima i sl. Ako smo skloni analitičkoj tradiciji, bit će nam jako dobro poznato s čim se Sokrat i Teetet bore na početku dijaloga kada razmatraju što se može smatrati definicijom nečega. Isto tako, Sokratovo opovrgavanje prijedloga da je znanje istinito vjerovanje, a naročito njegova tvrdnja da istinitom vjerovanju treba nešto dodati kako bismo imali znanje posve se uklapaju u naslijeđeni okvir s kojeg smo uopće pristupili dijalogu. Isto tako, ako *Teetet* čitamo u izvorniku – a čitat ćemo ga u izvorniku ako smo uistinu povjesničari filozofije, to jest ako među naše ciljeve spada i povijesno razumijevanje – onda će nam Teetetov posljednji prijedlog, da je znanje istinito vjerovanje s *logosom*, također zvučati posve poznato, budući da ćemo vjerojatno očekivati da je *logos* antički ekvivalent onoga što filozofska tradicija u kojoj smo obrazovani obično razumije kao opravdanje, jer naučeni smo razmišljati o znanju kao opravdanom istinitom vjerovanju. No tada nailazimo na nešto što je, s obzirom na naše polazište, veoma čudno, neprimjereno našem vremenu (to vjerojatno nije prva čudnovata stvar na koju ćemo naići, ali je možda najupečatljivija): ne samo da *logos* nema nikakve veze s opravdanjem ili s bilo kakvom vrstom rasuđivanja, i ne samo da nam dijalog ne kaže što je onda *logos*; sami kandidati za to što je *logos* (govor, nabrojanje elemenata neke složevine i znak ili karakteristično obilježje) dojmuit će nam se kao krajnje neobični – ta kako bi netko mogao pomisliti da se neka od tih triju stvari može dodati

³¹ Williams citira Nietzscheovu napomenu o klasičnoj filologiji: „Jer ne bih znao koji smisao u naše vrijeme [ona] ima, ako ne taj da u njemu djeluje nesuvremeno, a to znači protiv vremena, time i za dugo vremena, a treba se nadati i u korist nadolazećeg vremena.“ F. Nietzsche, *O koristi i štetnosti historije za život*, priredio i preveo D. Barbarić (Zagreb: Matica hrvatska, 2004), 7.

istinitom vjerovanju da bi ono bilo znanje? *Teeteta* smo, dakle, doživjeli kao neprimjerenog našem vremenu, i to kao neprimjerenog na pravi i koristan način: nešto što nam je bilo veoma poznato i uobičajeno – zamisao da znanje uključuje vjerovanje, istinitost i neki treći element – postalo je neobično i možda počnemo razmišljati o tome da u našim pretpostavkama postoji nešto ozbiljno pogrešno.

Ovo je, naravno, pojednostavnjena slika, no mislim da jasno predočava kako izgleda baviti se vremenu neprimjerenom poviješću filozofije, jedinom vrstom povijesti filozofije, prema Williamsu, koja je i povijest i filozofija a ujedno omogućuje bolje razumijevanje naših današnjih preokupacija. U *Smislu povijesti* nalazimo puno suptilnije primjere takva pristupa na djelu. Jedan od njih je rasprava „Pravednost kao vrlina“, u kojoj razmatranje Aristotelova pojma pravednosti pomaže da se baci sasvim drukčije svjetlo na suvremeno razumijevanje pravednosti u političkoj filozofiji. Oglad „Nietzscheova minimalistička moralna psihologija“ pokazuje kako Nietzscheove napomene o djelovanju i volji mogu pridonijeti suvremenim zahtjevima za naturaliziranom moralnom psihologijom. Daljnji dobri primjeri su rasprave o Sidgwicku i Wittgensteinu.

Poviješću filozofije, dakle, bavimo se kako bismo zadobili distancu u odnosu na situaciju u kojoj se nalazimo te kako bi nam se stvari koje karakteriziraju našu situaciju a za koje smatramo da su nam dobro poznate pokazale kao nepoznate i čudne. Distanca i čudnovatost pak omogućuju bolje razumijevanje naše situacije, naših preokupacija i problema. No zašto bi temporalna distanca bila važnija od primjerice geografske, koju možemo zadobiti proučavanjem gledišta ljudi iz udaljenih dijelova svijeta? Drugim riječima, ako, kao što sam gore upozorio, nije sasvim jasno zašto bi filozofija trebala biti više upućena na povijest nego na antropologiju ili psihologiju, onda nije jasno ni zašto bi trebala biti više upućena na vlastitu povijest nego na te discipline. Postoji, k tome, i ono što bismo mogli nazvati konceptualnom distancom, naime stajalište koje zauzimamo kada se, na bilo koji način, izdvojimo iz dominantnoga filozofskog okvira. (Sposobnost zauzimanja takva stajališta možda je nužan uvjet za ostvarivanje nekog napretka u filozofiji, i Williamsu je sigurno možemo pripisati.) Prema tome, proučavanje filozofije prošlosti možda jest jedan od nužnih uvjeta za stvaranje distance koja nam omogućuje potrebnu dubinu filozofskog uvida, ali sigurno nije i dovoljan uvjet, a možda ni najvažniji nužan uvjet.

Što se pak tiče zahtjeva za čudnovatošću, on se zapravo svodi na sljedeće: neko djelo iz filozofske prošlosti trebamo proučavati samo ako je ono, prvo, relevantno za razumijevanje naših današnjih problema, ali je, drugo, toliko različito od načina na koje pristupamo našim današnjim problemima da nas se doimlje kao čudno. Ako je to uistinu ono što Williams ima na umu – a ne vidim što bi drugo moglo biti – onda se ponovno gubi razlika između njegove vremenu neprimjerene povijesti filozofije i prezentističke povijesti filozofije koja je, da podsjetim, samo *naša* filozofija. Jer kako bih bio u stanju da neko stajalište prepoznam kao drukčije ili čudnovato u odnosu na današnje, sigurno je da u nekoj mjeri moram biti uronjen u to današnje stajalište. Drugim riječima, u povijesti mi nešto može izgledati čudnovato samo ako ga usporedim s nečim današnjim: čudnovatost je relativan, a ne apsolutan pojam. Prema tome, vremenu neprimjerena povijest filozofije je i povijest i filozofija zato što je dio prezentističke, vremenu primjerene, povijesti filozofije; a to nije ono što Williams želi.³² No, kao što sam kazao, ne vidim zašto bismo trebali željeti išta više.³³

Filip Grgić

³² Usp. i J. Barnes, „The History of Philosophy“, u *Method and Metaphysics*, 20–21. (Riječ je o prikazu *Smisla povijesti* izvorno objavljenog u *The Journal of Philosophy* 104 (2007), 540–545.)

³³ Prilikom sastavljanja ovog rada koristio sam se gradom iz svojeg teksta „Etičar rijetke vrste“, *Gordogan* 48–49 (2004), 187–188 te izlaganja „Bernard Williams on Why Philosophy Needs Its History“ održanog na skupu *Treba li filozofiji nezina povijest?* (Institut za filozofiju, Zagreb, 4–6. 12. 2013).